من قضايا الكتابة عند ابن خلدون

تبدو كتابات العلاّمة والبحّاثة عبد الرحمان بن خلدون (808/732هـ، 1406/1332م) مهمّة جدّا، خاصّة كتابه: **"ديوان المبتدإ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر"**[1] لأ ا تلقي الأضواء على أبرز القضايا والمشكلات الموصولة بحياة الإنسان المادّية والروحيّة والسياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وقد رتّب كتابه على مقدّمة وثلاثة كتب، المقدّمة في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه، والإلماع بمغالط المؤرخين، وهذا الجزء هو الذي أُطلق عليه مقدّمة ابن خلدون، الكتاب الأوّل في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتيّة من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم، وما لذلك من العلل والأسباب، الكتاب الثاني ويشتمل على أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدإ الخليقة إلى هذا العهد. أمّا الكتاب الثالث ففي أخبار البربر ومن إليهم من زناتة[2] وذكر أوليتهم وأجيالهم وما كان لهم بديار المغرب خاصّة من الملك والدول.

وبتتبّعنا لهذا التخطيط المحكم ،لفت انتباهنا ادراج ابن خلدون السيرة النبويّة باعتبارها جنسا من فنون الكتابة، وقد نظر الرجل إليها نظرة شاملة منذ ولادة الرسول حتى وفاته، ورتّب وقائعها على منطق معيّن، وفصّل القول فيها باعتباره مؤرّخا وسوسيولوجيا وسياسيا وفقيها.

باعتباره **مؤرّخا**، تعامل ابن خلدون مع السيرة النبويةلأ ّا تمثّل بعدا تاريخيا وتأريخيا، إيمانا منه أنّ المنهج التاريخي يسعى إلى فهم الوقائع وتحليل الوثائق والأحداث المختلفة، وإيجاد التفسيرات الملائمة لها، وهو بذلك يروم الكشف عن الأصول، كما يحدّد ماهية التطوّر الذي صاحب السيرة النبوية في ﭭﻮور ا التاريخية من حيث الغزوات والحروب والعلاقات بين العرب وغيرهم من الأمم داخل الجزيرة وخارجها، ومثال ذلك مراسلات النبي محمّد عليه السلام وردودها إلى الملوك والأمراء والقادة العسكريين وشيوخ القبائل من نصارى ويهود وأقباط ومشركين وجاهليين وصابئة وغيرهم كثر داخل الجزيرة وخارجها، وقد تفاوتت الردود على هذه المراسلات بين القبول والرفض والاستسلام والتمرّد والعنف واللّطف، وقد أدرج الرجل هذه المراسلات ضمن الكتاب الثاني إيمانا منه أنّ التاريخ أو الخبر هو الاطّلاع على اختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السِير والأخلاق والعوائد والنِحل

1-للكتاب عنوان آخر ورد في طبعات مختلفة على نحو: كتاب العبر وديوان المبتدإ والخبر في أيام العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، وقد اعتمدنا في بحثنا العنوان المذكور أعلاه طبعة دار الفكر، لبنان، 2001.

2-قبيلة بربرية أمازيغية من أقدم قبائل المغرب العربي، وتنتشر قبائل زناتة بدءا من طرابلس والزنتان وغدامس وامتداد ساحل الشمال الإفريقي وصولا إلى شواطئ الأطلسي غربا.

والمذاهب وسائر الأطوار، وباعتبار أنّ التاريخ هو إحالة على ما وقع للإنسان في الماضي أو ما دوّنه الإنسان عن ذلك الماضي، وما ثوى فيه من أحوال الأمم وأخلاق أهلها ومعاشهم وطرق كسبهم وأحوال الملوك وسياسة دولهم العسكريّة والماليّة والتفاوضيّة، وهذه المراسلات تجمع البعدين الاثنين معا، فهي تترجم ما وقع بين المسلمين وغيرهم من الأمم الأخرى من اتفاقات ومعاهدات ومشاحنات وسلم واحتقان، وهي كذلك إحالة على المدوّنين والإخباريين الذين دوّنوا هذه المراسلات من أمثال ابن اسحاق (ت 150 هـ) والواقدي (ت 207 هـ) والطبري (ت 310 هـ) والمسعودي (346 هـ) ونحوهم.

ومن حيث أنّه **سوسيولوجيّ**، عكست السيرة النبوية علم العمران البشري وعلم الاجتماع، ومن تجلّيات ذلك توصيفها للتاريخ البشري من حيث تنظيم السرايا والغزوات والحروب، ومن حيث أنّ تاريخ العرب والمسلمين داخل الجزيرة وخارجها يعجّ اجتماعيا وتاريخيا وسياسيا وحضاريا بالصراعات والمشكلات والتوترات والثورات والتقلبات والانقلابات والاغتيالات، وهو ما عرفته تلك الحقبة في صدر الإسلام ومرحلة النبوّة وبُعيد ذلك، فترجمته السيرة النبوية وما حفّ ا من مرويات وتآليف تراثيّة عكست نظام القبيلة والعشائر والبطون والأنساب وهو ما يشي بأبعادها السوسيولوجية.

وباعتباره **سياسيّا**، تناول السيرة النبويّة على أساس أ ا عالجت حزمة من المعاهدات والالتزامات السياسية والمعاملات الدولية والعلاقات بين القبائل والمواثيق والعهود بمختلف أشكالها، ومراسلات النبيّ تشي بالبعد السياسي والدبلوماسي، لقد فهم ابن خلدون هذه المرحلة السياسية من خلال السيرة النبويّة، إذ استخلص بعد استقرار دولة الإسلام في المدينة مثلا، وبعد إجلاء اليهود منها، وانتصار النبي محمّد عليه السلام على المشركين، واطمئنان أتباعه إلى أنّ الصراع بينهم وبين الوثنيّة قد انتهى وحسم الأمر لصالح الإسلام والمسلمين، وخاصّة بعد فتح مكّة والطائف ودخول النّاس في الدين الجديد أفواجا. غير أنّ هناك دولتين كبيرتين مجاورتين للجزيرة العربية هما دولة الفرس ودولة الروم لدّدان دولة الإسلام التي قامت في جزيرة العرب، تلك الجزيرة التي لم يُعهد أن تكون فيها دولة، وكان الفرس والروم مطمئنين إلى أنّ تفرّق العرب إلى قبائل وانقسامهم على أنفسهم يبقيهم دائما تحت سيطر م ونفوذهم، بيد أنّ الأمر تغيّر بمجرّد بزوغ ممهّدات نشأة دولة جديدة، فلا بدّ أن تفكّر الدولتان في القضاء على هذه الدولة ما دامت في طور نشأ ا وقبل أن يشتدّ عودها، خاصّة أنّ الفرس يحتلّون أجزاء من جنوب الجزيرة ،والرومان يحتلّون أجزاء من شمالها، وهو ما حدا بالنبيّ محمّد أن يكسب الأنصار في الداخل والخارج، وأن يرسل الكتابات والمراسلات السياسية خاصّة لضمان استمرارية الدعوة وبناء الدولة المنشودة.

ووفاء لمرجعيته **الفقهية**، نظر إلى ما ثوى في السيرة النبويّة من فقه وأصول وحديث وعبادات ومعاملات وسنّة النبي بماهي أقوال وأفعال وتقرير، بل حاول الرجل أن يلتزم بعلم الجرح والتعديل في قبول الخبر أو الحديث، وميّز بين الدراية والرواية، وأن لا يقبل الحديث النبوي حتى وإن كان خبرا إلاّ إذا توفّرت شروطه من بينها سلامة المتن وصحّة السند.

أعتقد أنّ تنزيل السيرة النبوية ضمن المدونة الخلدونيّة يعكس أوّلا اهتمام الرجل بالتاريخ والتأريخ، ثانيا بعلم العمران البشري وعلم الاجتماع، ثالثا أنّ السيرة ثوت جانبا مهمّا من المعاملات والأخلاق والسياسة ومراحل الدولة، رابعا جمعت بين الديني والمدني، و"**ديوان المبتدإ والخبر**" لم يخل من هذه الثنائيات مثل الحضارة والبداوة، والشظف والترف، والعصبية والمدنية، والحق والواجب، والنقل والعقل، وقد وعى ابن خلدون جمّاع هذا وعيا منهجيّا وابستيميا باعتباره مؤرّخا وسوسيولوجيا وسياسيا و فقيها.

ونحن إذا تصفّحنا النصّ الخلدوني، نجد أنفسنا أمام نصّ مركزيّ محوريّ عبارة عن تراث ضخم متشعّب، فيه العلم، وفيه الأدب، وفيه اللغة، وفيه الفلسفة والرياضة والتاريخ والجغرافيا والاجتماع والفن والنحت والعمارة، ف"**ديوان المبتدإ والخبر**" يعدّ من عيون التآليف والمآثر في علم الاجتماع والعمران البشري وفلسفة التاريخ، ومعينا دينيا وسياسيا لا ينضب، وسيظل كذلك أصلا من أصول الفلسفة الاجتماعية ومرجعا للدارسين مهما طالت الأزمان.

وإذا تعقّبنا أفكار ابن خلدون نقف على المعجم الديني والمرجع الإسلامي، اللذين يترجمان العصر الذي عاش فيه، وهو ما جعل تفكيره أصيلا متجذّرا في سياقه الحضاري والسياسي والديني، مما يحيل كذلك على العديد من المقاربات الخلدونية، منها التاريخية والسوسيولوجية والدينية والسياسية، وما صاحب ذلك من مفاهيم على غرار العصبية، وعلم العمران، والحضر، والبدو، والمدنية، والجباية، والاجتماع، والملك.

ومن مضامين العصبية مثلا الحزب السياسي، وما الأحزاب السياسية في أيامنا هذه إلاّ عصبيّات بالمفهوم القديم، لكن هل هذه العصبية الخلدونية تحتمل مفاهيم جاهلية من قرابة ومصاهرة ونسب، أم هناك روابط مستجدّة من إخاء وإحسان ومناصرة على الحقّ؟ هل اعتمد صاحب المقدّمة منهجا ينهض على جمع الأخبار وسرد الأسانيد وإيراد سيرة الرجال والرواة دون تحليل ونقد؟ هل تعامل مع السيرة النبوية باعتبارها فقها وأمرا شرعيا يعالج الأوامر والنواهي والحلال والحرام، وجب تقديسها وعدم النيل منها؟ أم تناولها باعتبارها خبرا تاريخيا يخضع للنقد والمساءلة والتعليق؟ إلى أي حدّ نطمئنّ إلى مرويات ابن خلدون، باعتبار ما بُني على منحول فهو منحول،

لأنّ من مرتكزات الرجل التاريخية هو الأخذ عن ابن اسحاق، بل اعتبره المصدر الأول في نقل الخبر، في حين أنّ ابن إسحاق لم يسلم من النقد والتشكيك في مروياته خصوصا من قبل الخطيب البغدادي (ت 463 هـ)؟[1].

وعلى ضوء هذه المعطيات، والعناصر، والمرجعية القلقة، سنحلّل السيرة النبويّة ونتتبّعها في منطقها الداخلي، ومدى علاقتها بالنصّ الخلدوني، وسنستخلص من جماع هذه الإحالات عدّة أسئلة منها:

كيف تعامل عبد الرحمان بن خلدون مع السيرة النبوية باعتبارها تاريخا وتأريخا؟ وما مدى توفيقه في اعتبار السيرة نصّا سوسيولوجيا؟ وكيف ترجم البعد السياسي الذي ثوته السيرة النبوية؟ وكيف تعامل معها باعتباره فقيها؟

ولعمري إنّ هذه الأسئلة هي أسئلة التاريخ الموصولة بندوتنا : **ابن خلدون : علاّمة الشرق والغرب**، وبالتحديد بالمحور الثالث منها: **ابن خلدون مؤرخا**، وسنعمل في مبحثنا منهجيّا على الإجابة عن هذه الأسئلة تباعا.

أوّلا ، ابن خلدون المؤرّخ:

"اعلم أنّ فنّ التاريخ فنّ عزيز المذهب جمّ الفوائد شريف الغاية إذ هو يوقفنا[2] على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم. والأنبياء في سيرهم. والملوك في دولهم وسياستهم. حتّى تتمّ فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدّين والدنيا"[3] الذي نفهمه من خلال هذا الشاهد أنّ السيرة النبوية تعدّ مفصلا من مفاصل علم التاريخ عند ابن خلدون، وهو الأمر الذي حدا به أن يقدّم لنا مفهوما شاملا بعلم التاريخ باعتباره فنّا جامعا له خصوصياته وأبعاده، وهو علم يجمع بين الأخلاق والدين والاجتماع والسياسة، تكمن مهمّته في الإبلاغ عن حياة الشعوب السابقة على جميع الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والأخلاقية، ولعلّ السيرة النبويّة تعكس صدى لهذه الصور والمرجعيات التاريخية بمختلف ألوا ا وأشكالها، فتكون بذلك جامعة وشاملة لكل ما هو موصول بحياة النبي محمّد، ولكلّ ما وقع تدوينه من شؤون متعلقة به، وبذلك نعتبرها تتنزّل في علم التاريخ والاجتماع والدين والدولة.

ونستخلص كذلك من هذا السند أنّ ابن خلدون يريد أن يجمع بين الحاضر والماضي، وبين علم الاجتماع وفلسفة التاريخ، وهو أسلوب المقايسة والمقارنة في الكتابة بين مرحلتين، مما يحيل على أنّ الرجل لم يخرج عن سنّة

1-لمزيد التوسع، انظر، البغدادي الخطيب، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق محمود الطحان، ط1، مكتبة المعارف، الرياض، 163/2.

2-يطلعنا.

3-ابن خلدون عبد الرحمان، ديوان المبتدإ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ضبط ومراجعة خليل شحادة وسهيل زكار، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2001، 13/1.

الأولين في بعض الجوانب على الأقلّ من حيث الاقتداء والاتباع، فلم يخرج عمن سبقه من الرواة والإخباريين والمؤرخين على غرار ابن اسحاق[1] والواقدي والطبري والمسعودي وغيرهم في توظيف السرد، والتثبّت من المصدر، والخلو من أسلوب النقد، وسرد تاريخ الأنبياء والرسل، ووصف سيرهم وأوائلهم وحروبهم وأيامهم وغزواتهم ومواثيقهم ومعاهداتهم ومراسلاتهم وسراياهم وتحالفاتهم وجيوشهم، وسيرة القادة العسكريين ،وذكر الأنساب، وما شابه ذلك من مرويات، يُضاف إلى ذلك جمعه في المقدّمة[2] بين العديد من الثنائيات مثل العقل والنقل والدين والدنيا والحضر والبدو، ويمكن أن نقول في هذا الجانب إنّه كان تراثيا محافظا سُنّيا أشعريا ملتزما بمرجعيّة مسالمة حينا ومهادنة أحيانا أخرى.

والذي نخلص إليه أنّ ابن خلدون عادة ما يمهّد للموضوع الذي يزمع الحديث فيه بالإشادة بفنّ التاريخ، ثمّ يعرّج في منهج وصفي عمّا أنجز من قبل ويخصّ بالذكر ابن اسحاق والواقدي والمسعودي والطبري من أصحاب التواريخ العامة، ثمّ يتحدّث عن أصحاب التواريخ المقيّدة بقطر أو عصر، وهذه خطوة أولية في البحث عن المادة والوثائق، ثم في خطوة ثانية عمادها التعليل والتفسير للظواهر التاريخية من خلال أسلوب المقارنة والمقايسة للظواهر التاريخية أو ما يسميه ابن خلدون بقانون **"المطابقة"**[3] أو ما يمكن أن نطلق عليه بقانون المراجعة والنقد والتثبّت، وهي خطوة مهمّة جدا عند ابن خلدون من خلالها يكشف المستور والمغطى المتمثّل في الأخطاء والمغالط والمحاباة والتقليد والتشيّع والولاء والانتحال والتمذهب والوضع والتحزّب ونقل الخبر دون تمحيص، وكلّ الصور والأشكال التي تدنّس الخبر وتفسده وتخرجه من سياقه، فتحول بذلك عن الموضوعية والشفافية والصدق والأمانة والنزاهة والالتزام بالحقيقة.

ولا يمكن للباحث أو المؤرخ أن يتأتى له هذا الإلمام بحيثيات المنهج العلمي في جمع الخبر ونقله وتبليغه، إلاّ إذا كان مؤهلا معرفيا لذلك، وتوفرت فيه جملة من الشروط لاجتناب الزلات والمغالط والأخطاء إذ يقول في هذا

---

1 –ابن اسحاق، محمّد بن يسار، ولد بالمدينة سنة 85 للهجرة، ثم عنّ له الترحال إلى الاسكندرية، ثم عاد إلى المدينة مباشرة، ثم واصل الرحلة فزار الكوفة والري والجزيرة واستقر ببغداد واتصل بالمنصور وبقي بدار السلام حتى وفاته سنة 150 هجرية، من شيوخه نذكر محمّد بن شهاب الزهري توفي 123 هـ الذي يعتبر عمدة في الحديث والسيرة، وعبد الله بن أبي بكر الصديق المتوفي 135 هـ . جمع ابن اسحاق الكثير من الأخبار وتلقّ في البلدان لسماعها من أصحابها وتقييدها، وهي أخبار منها ما يتعلّق بالسيرة والمغازي، ومنها ما يهمّ التاريخ العام قبل البعثة وخاصة تاريخ جزيرة العرب وما حولها.

انظر، الحموي ياقوت، معجم الأدباء، ط1، دار المستشرقين، بيروت، لبنان، [د.ت]، 5/18 وما بعدها.

2– من المصطلحات الشائعة التي تُحيل على ديوان المبتدإ والخبر.

3–ديوان المبتدإ والخبر، 49/1.

المضمار "**فهو محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحقّ ويُنكّبان به على المزلات والمغالط**"[1] بيد أنّ الرجل لا يقتصر على هذه الشروط من بعد نظر وتثبت وتسلح بالمعرفة الثرية والخصبة بغية اجتناب المزلات والمغالط، بل يذهب إلى أنّ "**الأخبار إذا اعتُمد فيها على مجرّد النقل ،ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الانساني، ولا قِيسَ الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يُؤمَن فيها من العثور ومزلّة القَدم والحيْد عن جادة الصدق، وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرّد النقل غثّا أو سمينا، ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الاخبار، فضلّوا عن الحقّ وتاهوا في بيداء الوهم والغلط**"[2].

ويفهم من هذا الشاهد ثلاثة أصناف من الاختصاصات المعرفيّة تشترك جميعها في الإخبار عن حياة الرسل والبعوث والدول، وحياة الرسل والأنبياء موصولة بسيرهم وشمائلهم في الدنيا والدين، وبتفاصيل حيا م من الولادة إلى الممات، وهو أمر موكول حسب ابن خلدون إلى علم التاريخ وإلى المؤرخين والمفسرين وأئمة النقل. أمّا البعوث فهم يمثّلون الجانب الدبلوماسي، وتوصيف نوعية العلائق مع الآخرين في الداخل والخارج بماهي مرتكزة عليه من وفود وسفراء وقادة وسرايا. أمّا حياة الدول عند ابن خلدون وكيفية البناء والنشأة وظروف الا يار والسقوط وأسباب النجاح والاستمرارية والنهضة التي تبنى عليها دولة أو ا تسقط.

إنّنا لن نفهم أهمية ما دعا إليه ابن خلدون من مبادئ ومقاربات ما لم نكن متفطنين إلى تأكيده على مقارنة الأخبار والمرويات على ضوء ما سمّاه "**معيار الحكمة**"[3] وهذا يتطلب آليات نقدية وعلمية حتى نعرف خصوصيات كلّ مرحلة زمنية، على ذلك نجده يتوسّل بأمثلة تاريخية وسياسية تفسّر المغالط التي يتورّط فيها المؤرخ أو الإخباري أثناء نقل الخبر، ومثال ذلك حديثه عن جيوش بني إسرائيل زمن موسى عليه السلام من حيث العدد والعدّة والعتاد، وأخبار ملوك اليمن، وجزيرة العرب وجنود سليمان ومدى تحضّروا م وحرو م ومواقفهم وردود أفعالهم، وأهمية سِير الأنبياء في تشكيل الخبر التاريخي وأموال الجباية وخراج السلطان ونفقات المترفين وبضائع

1-ديوان المبتدإ والخبر، 13/1.

2-نفسه، 13/1.

3-نفسه، 13/1.

الموسرين، إلى غير ذلك من الأخبار الواهية للمؤرخين "**وهذه الأخبار كلّها بعيدة عن الصحّة عريقة في الوهم والغلط وأشبه بأحاديث القصص الموضوعة**"[1] .

إنّ المقاربة الخلدونية تشي بأنّ الرجل لا يتساهل في قبول الخبر، فما بالك إذا كان موصولا بحياة الأنبياء والرسل وكان وصفا وتدوينا لسيرهم، لذلك أكّد على أن نبحث بحثا دقيقا عن روّاة الخبر وسلسلة السند وعلم الرجال وأصول الأنساب، إيمانا منه أنّ التاريخ ليس سرد أحداث وأخبار ومرويات فحسب، بل هو محاولة فهم باطن الأشياء وسبر أغوارها ومقايستها بغيرها لمعرفة أسبا ا ومسببا ا، ولا يتأتى للمؤرخ ذلك إلا إذا كان قادرا على الحياد والموضوعية والمقارنة والتحري والتمييز والتمحيص والتدقيق في الخبر، من خلال علم الجرح والتعديل والرواية والدراية وعلم الأنساب وعلم الرجال ،وهي كلّها علوم عربية إسلامية صرفة وظفها صاحب المقدّمة، واستفاد منها من أجل تدقيق النظر في الخبر الذي لا يدلّ ضرورة على أنه دوما مطابق للواقع.

ولعلّ هذا ما جعل ابن خلدون يتوخى الحذر في إيراد السيرة النبوية وما تعرضت إليه من تحدّيات وصعوبات واجهها النبي محمّد في نشر دعوته، وتعداد غزواته ومعاركه التي خاضها وصحابته على نحو غزوة أُحُد والخندق وصلح الحديبية وإرسال الرسل إلى الملوك والأمراء والقادة ورؤساء القبائل، وغزوة خيبر وفتح فدك ووادي القرى وعمرة القضاء وغزوة جيش الأمراء وفتح مكة وغزوة حنين وحصار الطائف وغزوة تبوك وذكر الوفود وحجّة الوداع وذكر العمّال على النواحي المختلفة في الجزيرة العربية[2] والخبر عن قريش وملكهم بمكة وأمر النبوة وما تعلق ا من قضايا و شؤون، على غرار أمر النبوة وبدء الوحي والهجرة وهجرة الحبشة والعقبة الأولى والثانية[3]، وغير ذلك من الأحداث المهمّة في حياة النبيّ ومن عاشره وصاحبه.

والحذر العلمي تمثّل في اعتماد ابن خلدون في أغلب الأخبار والمرويات والتواريخ على العنصر التاريخي الموثوق به حسب اعتقاده من ذلك ابن اسحاق، وهو الذي أخذه عن جماعة من المحدّثين نذكر منهم عاصم بن عمر بن قتادة توفي (119 هـ) ومحمّد بن شهاب الزهري توفي (123 هـ) وهشام بن عروة بن الزبير توفي (146 هـ) وغيرهم من رجال الحديث الأول، ولعلّ هذا السبق التاريخي طمأن إلى حدّ ما صاحب "**ديوان المبتدإ والخبر**" في نقل السنّة النبوية.

1-ديوان المبتدإ والخبر، 17/1.

2-لمزيد التوسع، انظر، نفسه، 424/2 إلى 481.

3-لمزيد التوسع، انظر، نفسه، 395/2 إلى 421.

وقد أشاد ابن خلدون بفن التاريخ، إذ لاحظ "**إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول [...] وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق**"[1] أي أن التاريخ له ظاهر وباطن، ولا يمكن أن يُفهم إلا من خلال دراسة الظاهر دراسة ضافية، ثم إن الباطن لا يستقيم إلا بشروط ثلاثة هي النظر والتحقيق والتعليل، ونحن يمكن أن نستخلص من هذه المقاربة الخلدونية في التعامل مع الخبر ثلاثة مناهج مزجية، أولا المنهج الوصفي وهو ما كان موصولا بدراسة التاريخ في ظاهره، من حيث النقد الخارجي الموصول بالسند وعلم الرجال والرواة والأنساب، ثانيا المنهج المقارني ويتمثل في النظر والتحقيق والمقارنة بينهما بحثا وتحليلا، ثالثا المنهج النقدي الموصول بالتعليل والتقييم والتفكيك والمراجعة والتقويم والتعليق.

إن العلاّمة عبد الرحمان بن خلدون في عرضه لهذه الشروط والأفكار إيمانا منه بقيمة ومنزلة التاريخ وأهميته في التوثيق والتواصل والانتماء وبناء الهوُية وتأصيل الكيان، يضاف إلى ذلك العظة والاعتبار والدرس والتعلّم لا التألم، لذلك عمل جاهدا أن يتجاوز كل العراقيل والعوائق التي تحول دون الكشف عن الحقيقة التاريخية، فعمل على تجذير الخبر في سياقه الحضاري والسياسي والبيئي والإبستيمي، مؤكدا على التحري في جمع الأخبار والالتزام بالموضوعية والصدق والتنسيب في الحكم. وحسب ابن خلدون لا يمكن للمؤرخ أن يكون مؤرخا، ولا يمكن للتاريخ أن يكون علما وفنّا جامعا بغيته الحقيقة التاريخية ،إلا إذا كان موصولا بالموضوعية التي لا تحصل ولا تستقيم دون أن يتخلص الباحث التاريخي أو الراوي أو الإخباري من الذاتية والأنانية والعدوانية والتمذهب والتحزب والتقليد والإتباع.

إن الرؤية الخلدونية للتاريخ وا تمع تقوم على التمييز بين الخبر الحقيقي والمنحول، ولا يمكن أن يهتدي المؤرخ إلى ذلك إلا إذا وضع منهجا علميا يرتكز على أسس وشروط موضوعية على نحو التحلي بروح الدقة والصبر والتواضع والتنسيب، لقد اقترح صاحب المقدمة منهجا علميا يقوم على الملاحظة والتجربة باعتبار أن التاريخ في ظاهرحسب رأيه لا يزيد على الأخبار وتسجيل الأحداث على الرغم مما يكون قد علق ا من خرافات ومحاملات وزيادات وتلفيقات ومبالغات على نحو ما اتصل بالسيرة، وحتى يطمئن قلبه رجع ابن خلدون لهذه الكتابات والمقاربات التي عالجت السيرة النبوية فقرأها بإمعان وتفحّصها مدققا، وقلّبها متفكرا، ثم نقدها بإسهاب مبينا جوانب ضعفها، إن كان ذلك تلميحا أو ضمنيا من خلال بيان أسباب وقوع الخلل فيها وهي ستة

1-ديوان المبتدإ والخبر، 6/1.

حسب اعتقاده: الثقة بالناقلين/ والذهول عن المقاصد/ وتوهّم الصدق/ والجهل بتطبيق الأصول على الوقائع/ وتقرب الناس لأصحاب الحظوة والمراتب بالثناء والمدح/ والجهل بطبائع الأحوال في العمران[1].

إن الباحث في المدوّنة الخلدونية يرصد منهجا علميا في تناول الخبر وكيفية التعامل معه، وشروط قبوله، ومواصفات الإخباري والمؤرخ، إ ا فلسفة التاريخ على هذا النحو أو لا تكون حسب الرؤية الخلدونية، وقد تبدّت خلفية المؤرخ بجلاء من خلال إيراده للسيرة النبوية وإدراج مراسلات محمّد، أولا لتوثيقها وثانيا للعظة والاعتبار وثالثا للتعلّم منها والاطلاع على مدى منزلة التراسل والسفارة والعمل العسكري والسياسي في بناء الدولة وا تمع الإنساني، ولعلّ إدراج السيرة في كتاباته إحالة على مفهوم التاريخ عنده، إنه إحالة على ما وقع للإنسان في الماضي أو ما دوّنه الإنسان عن ذلك الماضي، إحالة على أن التاريخ أو الخبر هو الاطلاع على "**اختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق، والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه و بين الغائب من الوفاق، أو بون ما بينهما من الخلاف وتعليل المتفق منها والمختلف**"[2] والسيرة تجمع البعدين الاثنين معا، أولا ما وقع بين المسلمين وغيرهم من الأمم الأخرى من اتفاقات ومعاهدات ومشاحنات واحتقان وغزوات وحروب وسلم، وثانيا هي إحالة على عدد من المدونين والمؤرخين والإخباريين والرواة دون غيرهم على غرار محمّد بن شهاب الزهري توفي (123 هـ) وابن إسحاق توفي (150 هـ) وسيف بن عمر الآسدي توفي (200هـ) وابن الكلبي توفي (204هـ) ومحمد بن عمر الواقدي توفي (207هـ) والطبري توفي (310هـ) والمسعودي توفي (346هـ) ومحمد بن حبان توفي (354هـ) وابن الرقيق القيرواني توفي (418هـ) ويضيف "**ثم لم يأت من بعد هؤلاء إلا مقلّد وبليد الطبع والعقل، أو متبلّد ينسج على ذلك المنوال، ويحتذي منه بالمثال ويذهل عمّا أحالته الأيام من الأحوال، واستبدلت به من عوائد الأمم والأجيال**"[3].

لكن لماذا اعتمد ابن خلدون على هؤلاء ولم يعتمد على غيرهم من الإخباريين؟ هل توفرت فيهم الشروط التي يروم ابن خلدون أن يلتزم ا المؤرخ؟ أم هو أميل إلى القول هذا لأ م من الرعيل الأول الذي أسس للسيرة النبوية، وإيمانا منه أن الخبر يؤخذ من معينه ومصدره ومن أقرب الناس الذين عاصروا الحدث والخبر ؟ لماذا اعتمد على هذه المصادر دون غيرها ونحن نعلم أن الذين كتبوا في السيرة والمغازي كثر؟

1-لمزيد التوسع، انظر، ديوان المبتدإ والخبر، 46/1.

2-نفسه، 37/1.

3-نفسه، 7/1.

قد نفهم أن صاحب المقدمة اعتمد في السيرة النبوية على مصادر أولية مبكّرة تاريخيا لاسيما ابن إسحاق والواقدي، إيمانا منه أن ما جاء بعدهما هو محمول عليهما، وأن التاريخ يُكتب اعتمادا على الأصول، ولعلّه أراد بذلك أن يقارن بين مصدرين، الأول في القرن الثاني والمصدر الثاني في القرن الثالث، وهما قرنان عرفا بازدهار الخطابة والإبداع والتأليف والتدوين وحركة الترجمة، وقد أُفرد ابن اسحاق باهتمام بالغ في نقل الأخبار والمرويات والتواريخ، باعتباره يعدّ تقاطعا بين مختلف الكتابات، إذ بلغت السيرة على يديه تطورا وازدهارا كبيرين، ويبدو أنه لم يبلغ كتاب في السيرة النبوية مبلغه من حيث منهجه، ومن حيث خلوّه إلى حدّ بعيد من القصص الاسرائيلية والروايات الموضوعة والأخبار المنحولة، فيكون بذلك أبا السيرة النبوية ومؤسسها باعتباره جمع الأخبار وتتبعها من مصادرها[1].

وقد يُفنّد هذا الرأي علميّا وتاريخيا، لأنّ ابن اسحاق تقريبا هو الوحيد من علماء المدينة الذي قبل أقوال غير المسلمين من اليهود والنصارى والفرس، مما يحيل على تفتّح الرجل على مصادر أخرى في نقل الخبر والمرويات والتواريخ، وقد يسهم ذلك على تقليب الخبر الواحد ومقايسته مع نظيره بحثا عن الحقيقة بصرف النظر عن مصدرها ومأتاها، ولعلّ هذا كذلك من الأسباب التي جعلت ابن خلدون يأخذ عن ابن اسحاق، وإن لم يهتم برجال السند والمتون وسيرة محمّد في مكّة، إلاّ أنه أولى المرحلة المدنية عناية فائقة من حيث الإسناد وسلسلة الرواة.[2]

لذلك كانت سيرة ابن اسحاق معينا لا ينضب ومصدرا رئيسا لمؤلفي السيرة ومن بينهم عبد الرحمان بن خلدون، وهو ما يفسّر كذلك تاريخيا قيمة ما تركه ابن اسحاق، في أول من اعتنى به وهو ابن هشام توفي (218 هـ)[3] فمن المعلوم أنه أول من هذّب سيرة ابن اسحاق ولم يجد بدّا من اختصارها وتلخيصها، وترك ما ليس له علاقة قريبة بالمغازي والسير، فحذف مثلا الأشعار وبعض المواقف والروايات وما شاكل ذلك.[4]

1-لمزيد التوسع، انظر، حسين نصار، نشأة التدوين التاريخي عند العرب، ط1، القاهرة، 1966، ص95 إلى 97.
وكذلك: العريبي علي، أضواء على كتب السيرة النبوية، قراءة نقدية، ط1، الدار التونسية للنشر والتوزيع، 1991، ص47 وما بعدها.

2- لمزيد التوسع، انظر، الدوري عبد العزيز، دراسة في سيرة النبي محمّد صلى الله عليه وسلم ومؤلفها ابن اسحاق، ط1، بغداد، 1965، ص7 وما بعدها.

3-ابن هشام أبو محمد عبد الملك، ولد ونشأ في البصرة، ورحل إلى مصر حيث أقام ا إلى أن توفي سنة (218 هـ).

4- لمزيد التوسع، انظر، سيد الناس محمد بن محمد، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، ط3، بيروت، 1982.

-ابن اسحاق محمد، المبتدأ والمبعث والمغازي، تحقيق محمد حميد الله، ط1، قونيا، تركيا، 1981.

-الواقدي محمد بن عمر، المغازي، تحقيق مارسدن جونس، ط1، أكسفورد، 1966.

يضاف إلى ذلك عشق مؤلف **"ديوان المبتدإ والخبر"** لمنهج المقارنة، لذلك كان اختيار هؤلاء الرواة من أمثال الزهري وابن اسحاق والواقدي والاعتماد عليهم في نقل الخبر قد يحيل على الانسجام مع المقاربة الخلدونية التي ترى أن التاريخ الحق يستوجب العودة إلى الأصول، والأسبق زمنيا قد يكون مصدرا ملهما للحقيقة التاريخية، خصوصا وقد أدرك ابن خلدون أن كثيرا ما وقع المؤرخون والمفسرون وأئمة النقل في المغالط في الحكايات والوقائع **"لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو سمينا، ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلّوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط"**[1].

إنّ التاريخ ليس سردا للأحداث أو إيراد الحِكم والعبر والمواعظ، بل يعتبر علما وفنا مستقلا بذاته، ذلك أنّ التاريخ كان يُعدّ مَفصَلا من مفاصل العلوم الدينية فهو عندهم من الوسائل والآليات الفاعلة في ظاهرة التدوين، ولم يبق التاريخ في المدونة الخلدونية مقصورا على مدح الساسة والوقوف على رجال العرش والبلاط وأفراد العائلة الحاكمة، بل أصبح يهتم بالشعوب والأمم وبنمو الحضارات وتقهقرها وبيان أسباب ذلك، يضاف إلى ذلك اهتمامه بنشأة الدول في مراحلها وكيفية سقوطها وعوامل تلاشيها وإباد ا، وبدا لابن خلدون أنّ التاريخ هو الذي يعالج الأبعاد السياسية والاقتصادية والحضارية والاجتماعية بعدما كان مقصورا على المؤسسة الدينية.

إنّ دراسة هذه الوثائق والمراسلات والأحداث التاريخية والسيرة النبوية من قِبَل ابن خلدون يعدّ أمرا مهمّا لسوف يكشف العديد من جوانب مازالت غامضة ومربكة في تاريخنا وحضارتنا العربية الإسلامية، فأظهر الرجل العديد من الأعلام والرواة ورجالات الحديث وأسماء القادة العسكريين وعمّال الجزية وجباة الخراج ورؤساء القبائل وأشكال المعاهدات والأحلاف والمواثيق وزعماء الأديان وأهل الذمّة وأسماء الملوك والأمراء والساسة، وأسماء المدن والقرى والقبائل والبطون وعلم الأنساب، وقدّم وصفات مختلفة لعادات وتقاليد وطرائق عيش لشعوب فارسية ورومية وقبطية ويهودية وبربرية وحضارية وغيرها، وهذا لعمري يعدّ معينا للباحث والدارس للمراجعة والنقد والاستفادة، إلاّ أنّ جمّاع هذا وإن تنزّل ضمن المرجعيّة التاريخية، فإنّه لا يُفصل إطلاقا عن مرجعية علم العمران الاجتماعي عند صاحب المقدمة، فكيف ترجم ابن خلدون ذلك للإحالة على البعد السوسيولوجي والتدليل على أنّه مؤسس هذا العلم؟

ثانيا، ابن خلدون السوسيولوجي:

1-ديوان المبتدإ والخبر، 13/1.

ذهب أغلب الباحثين إلى أنّ ابن خلدون هو مؤسس علم الاجتماع بلا منازع، وقد سبق الآباء المؤسسون لعلم الاجتماع الغربي المعاصر في هذا بقرون، على غرار أوغست كونت (Auguste comte) وسبنسر (Spencer) ودوركهايم (Durkheim) وفيبر (Max weber) ويرى المؤرخ البريطاني المعاصر توينبي (Arnold Toynbee) في مقدّمة ابن خلدون دلائل ومؤشرات ساطعة على سعة النظر وعمق البحث وقوة التفكير وسبق الكتابة في هذا العلم[1]، الذي نكاد لا نفصل بينه وبين فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، فعندما يتعرّض إلى فلسفة التاريخ، يتحدّث عن علم العمران البشري، وعندما يكتب في علم العمران البشري نكاد لا نميّز بينه وبين فنّ التاريخ، لأنّ فهم القواعد والأصول التاريخية لا تكون إلاّ بعلم العمران، فهما صنوان متلازمان شبيهان بعلاقة المنطق بالفلسفة، ولعلّ هذا التزاوج والتداخل بين العلمين يحيل على التقاطع بينهما في الكثير من الخصوصيات والمواصفات والشروط الابستيمية والمنهجية.

إنّ حقيقة التاريخ عند ابن خلدون أنّه خبر عن الاجتماع الإنساني "**اعلم أنّه لمّا كانت حقيقة التاريخ أنّه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحّش والتأنّس والعصبيّات وأصناف التقلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال**"[2] والذي نستخلصه من خلال هذا الشاهد أنّ فهم التاريخ لا يستقيم دون فهم علم الاجتماع البشري، فقد أطلق ابن خلدون مصطلح العمران البشري للتدليل على علم الاجتماع، ومن أبرز مضامين علم الاجتماع هو الاهتمام بدراسة الحياة الاجتماعية في داخل الجماعات البشرية، أي دراسة السلوك الانساني الموصول داخل الجماعات البشرية، وحتى يحقق ما يروم من أهداف ومضامين، وظّف الرجل جملة من المفاهيم والمصطلحات التي قد تنخرط في علم الاجتماع على نحو: العمران، وهو فنّ مستحدث الصنعة، والجاه نجده عند صاحب المال والحظوة والعرش، والعصبية وهي عبارة عن الرابطة التي تسعى للحفاظ على الجماعة البشرية وهي شبيهة بالمواطنة والتضامن والتكافل والتماسك الاجتماعي في مجتمعنا المعاصر، والبدو والبداوة، والتمدّن والمعاش، وغيرها من التسميات التي تحيل على علم الاجتماع "**ونحن الآن نبين في هذا**

1-Toynbee Arnold, A study of history, Oxford university, Press, 1951, Vol:3, PP: 28-32.

2-ديوان المبتدإ والخبر، 46/1.

الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتّضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامّة، وتندفع بها الأوهام وترفع الشكوك"[1].

ويبدو توظيفه للناحية العمرانية والاجتماعية وأصول التواصل بين البدو والحضر والعرب والمسلمين وغيرهم من الأقوام، توصيفا لنوعية العلاقات التي تتشكّل بين القبائل العربية داخل الجزيرة وخارجها، وتنشأ بين الجماعات والأفراد والعشائر والبطون، وما قد يتمخّض عن ذلك من تكاتف وتثاقف وتضامن قد يتدرّج أحيانا إلى تنازع وتدافع وتشاجر إلى حدّ الصدام، فتعكس جميع هذه العلائق مجال دراسة علم الاجتماع، ولعلّ هذا يبرز ما ذهب إليه ابن خلدون في حديثه عن قريش وعن ملكهم بمكة وأولية أمرهم، وكيف صار الملك إليهم فيها ممن قبلهم من الأمم السابقة وعلاقة ذلك بأمر السيرة النبوية والبعثة وإرهاصاتالنبوة ونجاحا ا، وحالات انكسارها وعذابات معتنقي الدين الجديد، وتداعيات ذلك التي أفضت إلى الهجرة، وما كان من اجتماع العرب على الاسلام وأسباب ذلك النفسية والاقتصادية والاجتماعية والعمرانية، ففصّل القول في الرحلة الدينية وما حفّ ا من أبعاد اجتماعية وعمرانية ونفسيّة تنوس بين اليسر والعسر، أفضت عند الصعوبات والعراقيل إلى التحالف بين القبائل، وبين القبيلة الواحدة والبطون والجماعات في مكّة وأحوازها وهو ما ساعد على نجاح الهجرة مثلا إلى الحبشة، خاصة لما افترق أمر قريش وتعاهد بنو هاشم مع أبي طالب على القيام دون النبيّ، وقتئذ أمر أتباعه بالهجرة إلى أرض الحبشة فرارا بدينهم، نظرا إلى استمرار قريش في إيذاء المسلمين مما أفضى إلى الهجرة الأولى إلى الحبشة، إذ قال لهم محمّد: **"لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإنّ بها ملكا لا يظلم عنده أحد–وهي أرض صدق– حتى يجعل الله لكم مخرجا مما أنتم فيه"**[2].

ثم كانت الهجرة الثانية، وقد تعرّض ابن خلدون إلى معاملة النجاشي لمهاجري المسلمين وما دار بينهم من حوار ومطارحات تعكس هذا التعايش السلمي والأخوي بين الأديان والحضارات والإنسانية، فقد وصف ابن خلدون وصفا دقيقا لسيرة الرسول سواء كان ذلك قبل البعثة أو بعدها وخاصة حياته في مكّة، ونشر الدعوة بعد الهجرة في المدينة، حيث كانت هجرته إليها حدّا فاصلا بين عهدين، فتعرّض صاحب المقدّمة إلى مهمّة النبيّ في المدينة وأعماله السياسية وموادعة اليهود، إلى جانب القرارات الدينية وخلفيا ا والحكمة منها، مثل الآذان

1–ديوان المبتدإ والخبر، 52/1.

2النويري شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، اية الأرب في فنون الأدب، ط1، مطبعة دار الكتب، مصر، 1955، 232/16.

ومواقيت الصلاة وصرف القبلة عن بيت المقدس إلى الكعبة، وفرض الصيام، وحوار اليهود للنبيّ وما نزل فيهم من آيات.

وقد بيّن صاحب المقدّمة مدى نجاح الفرد اجتماعيا ودينيا وسياسيا من خلال بنية شخصيته ومرجعية مواقفه، وقد صوّر ذلك خاصة من خلال العقبة الأولى والثانية نظرا إلى ما تميّز به مصعب بن عمير مثلا من مواصفات وخصوصيات تنمّ عن نجاحه اجتماعيا في لمّ الشمل وتحقيق أهداف الدعوة، فلما رجع مصعب من العقبة الثانية إلى مكة خرج معه إلى المدينة جماعة ممن أسلم من الأنصار للقاء النبي في جملة قوم منهم لم يسلموا، ورغم ذلك حقق اللقاء أهدافه، ثم كانت الهجرة لما علمت قريش أنّ النبي قد صار له شيعة وأنصار من غيرهم، وكان اجتماع دار الندوة وما أفضى إليه من قرارات تاريخية فصّلها ابن خلدون مبينا أسباب وعوامل نجاحها، ولم يجانب تقريبا ما ورد في كتب المرويات والتاريخ والأخبار.

إنّ الرجل في عرضه لهذه الأفكار في جميع مجالات الحياة يروم أن يصف البنية الاجتماعية ويحدّد الأسس التي يمكن أن ينهض ا تمع بالاعتماد عليها، ويبيّن كيفية بناء شخصية الفرد وأسباب نجاحه وانكساره من خلال توفيقه أو إخفاقه في علاقاته مع القبيلة باعتبارها نواةمركزية في تركيبة ا تمع وتشكيل ملامحه ونجاح الدعوة الدينية، ورسم المسار السياسي. وهذه كلّها فواعل ومؤشرات تشي بالخلفية العمرانية والسوسيولوجية عند صاحب المقدمة،ولعلّ ذلك يعود إلى عدّة اعتبارات نسوق منها أربعة معطيات مهمّة:

أوّلها، أنّ صاحب **"ديوان المبتدإ والخبر"** متأثر أيما تأثير بما ثوى في النص القرآني، ولعلّ ميله للبدو والبداوة مثلا هو احالة على المرجعية الإسلامية التي تقوم على الفطرة والبساطة والطبيعة البشرية على سليقتها التي عبّر عنها القرآن بفطرة الله التي فطر الناس عليها، **"وسببه أنّ النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيّئة لقبول ما يرد عليها ،وينطبع فيها من خير أو شرّ قال الرسول: كلّ مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه"**[1] فالبادية هي أصل العمران ومنطلق الدعوات الدينية والحواضر امتداد لها، فقد تحدّث عن البدو الرحّل، والبدو شبه المستقرّين، والبدو المستقرّين، وهذا يعكس طبيعة سكّان شبه الجزيرة والصحراء العربية، مما حدا به توصيف الأبعاد الدينية والنفسية والروحية والاجتماعية والعمرانية الموصولة بحياة النبي محمّد وسيرته،فتحدث عن الأقلية في سيرته والتفاصيل اليومية بما فيها من شمائل ومواقف وردود أفعال وصراعات داخل الجزيرة وخارجها، وقد تمثّل ذلك من خلال الوحي ومن خلال غزواته وسراياه ومراسلاته ،دوّ ا ابن خلدون في محاولة منه للتدليل على عدة مرجعيات، منها السوسيولوجية والسياسية والدينية والاقتصادية والتاريخية، لذلك أكد

1–ديوان المبتدإ والخبر، 153/1.

على معرفة النفس البشرية وسبر أغوارها في فرديتها واجتماعيتها في ظاهرها وباطنها بغية تحليل الأوضاع السائدة، وتفكيكبنى ا تمع ونقد مؤسساته وكشف النقاب عن ملابسات الأقوال والأفعال في سيرة النبي ومراسلاته ومواقفه مع أصحابه وأعدائه.وقد فهم ابن خلدون أن لكل مجتمع خصوصياته التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار بل الانطلاق منها ضرورة، وتفكيكها وتمحيص معطيا ا والتعمق في جذور ملابسا ا،حتى توضع الظواهر الاجتماعية في محيطها العام وفي سياقها التاريخي .

ثانيها، أن الاجتماع الإنساني ضروري وحتمي، مادام الإنسان إنسانا، "**ويفسر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان مدني بالطبع أي لا بدّ له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم وهو معنى العمران**"[1] يمكن أن نستنبط من هذا الشاهد أن ابن خلدون يقرّ بوضوح أن الإنسان يعجز عن العيش بمفرده فهو في حاجة ماسة إلى الآخر، كما أن الهُو في حاجة إلى الأنافالفرد في حاجة إلى ا موعة، والجماعة في حاجة إلى الفرد، وهكذا يقرر أن الاجتماع ضرورة تفرض نفسها على بني البشر لعدة أسباب وعوامل منها التعاون من أجل تحصيل الغذاء بالسعي الدؤوب من أجل تحصيل الضروريات والاشتراك من أجل حفظ البقاء، ولا يتأتى ذلك إلا بدفع العدوان بمختلف ألوانه وأشكاله وهذا يستلزم قيام وازع بين الناس هو الملك والدولة.

وأكّد الرجل من خلال نظرة جغرافية ثاقبة أن البشر ليسوا على درجة اجتماعية وعمرانية واحدة، أي أن العمران يختلف من إقليم إلى آخر من حيث القلة والكثرة والكثافة السكانية والازدهار والضعف والحضر والبدو والحرارة والبرودة والخصب والجدب، وهي كلها عوامل تؤدي إلى التباين والاختلاف بين الجهات يقول: "**نحن نرى بالمشاهدة والأخبار المتواترة، أن الأول والثاني من الأقاليم المعمورة[2] أقل عمرانا من بعدهما وما وجد من عمرانه فيتخلله الخلاء والقفار والرمال والبحر[...]وأمم هذين الإقليمين وأناسيّهما ليست لهم الكثرة البالغة[...]والثالث والرابع[3] وما بعدهما بخلاف ذلك، فالقفار فيها قليلة والرمال كذلك أو معدومة وأممها وأناسها تجوز الحد من الكثرة[...]والعمران منها مندرج بين الثالث والسادس والجنوب خلاء كله**"[4] ويستخلص من هذا التقسيم السباعي للأرض من خطّ الاستواء إلى القطب الشمالي، أن أحسن الأقاليم أوسطها، وأوسط العمران وأعدله هو الموجود بالأقاليم المتوسطة التي توفر لأهلها "**كافة الأحوال الطبيعية**

1-ديوان المبتدإ والخبر، 54/1.

2-منطقة خطّ الاستواء.

3-المنطقة المعتدلة.

4-ديوان المبتدإ والخبر، 63/1.

للاعتمار لديهم من المعاش والمساكن والصنائع والعلوم والرئاسات والملك، فكانت فيهم النبوءات والملك والدول والشرائع والعلوم والبلدان والأمصار"[1].

ولعلّ هذا التقسيم هو الذي ترك ابن خلدون يقدّر أن المعاش الطبيعي له مراتب، ضروري وحاجي وكمالي، وكل من يقتصر على الضروري فهو من العمران البدوي، وكل من يحصل عما فوق ذلك من الكماليات فهو حضري، وهم بحسب نحلتهم من المعاش ثلاث فئات:

فئة تعتاش من الزراعة وتربية الماشية، وهي تنعم باستقرار وتنتشر بالخصوص في القرى والجبال مثل البربر والأعاجم. وفئة تعتاش من تربية البقر والغنم وتسمى الشاوية[2] وهي تتعاطى الرحلة القصيرة وذلك بحثا عن المسارح والحياة لحيوانا ا على غرار الترك والبربر وإخوا م من التركمان والصقالبة. وفئة تعتاش من تربية الإبل مثل العرب، وهي أبعد البدو رحلة وأشدهم بداوة.[3]

ثالثها، ما ذكره ابن خلدون عن مراسلات النبي وغزواته ومواقفه وردود أفعاله وتقريراته هو ترجمة لما حوته من توازن اجتماعي آمن به ابن خلدون وتمثّله في ذكر الأمم والأنساب والقبائل وتوصيف العلاقات، وهذا يعكس المرجعية الاجتماعية والعمرانية، فالحضارة العربية والإسلامية تفاعلت وتقاطعت مع الكثير من الحضارات الأخرى والأمم السابقة مثل الفرس والروم والنبط والسريانيين وبني إسرائيل والقبط واليونان والترك والإفرنجة وغيرهم، وانصهرت في إطارها مختلف الأقليات ومنها على وجه الخصوص الأقليات اليهودية والمسيحية، وتمكنت فيها هذه الأقليات من التعبير عن ذا ا ومن تحقيق ازدهارها، ولئن كان من المؤكد أن عطاء هذه الأقليات كان رافدا من روافد ثقافة العالم العربي والإسلامي، فإن ذلك لم يمنع هذه الأقليات من أن تتطور بصفة ذاتية.

والفلسفة الاجتماعية في هذا المنحى الخلدوني تتبدى في ما يروم أن يحققه ابن خلدون من خلال الحديث عن مختلف هذه المعاملات والعلاقات والمعاهدات والمراسلات والغزوات التي قد تحقق توازنا اجتماعيا يفضي إلى المساواة المدنية، أو ما يعبر عنه حديثا بالمواطنة بين كل أفراد المسلمين من جهة، ومن تعامل معهم وخالطهم وشاركهم في نشاطا م من جهة ثانية، بصرف النظر عن جنسهم ولو م ودينهم وطقوسهم وتقاليدهم وعوائدهم،

1-نفسه، 106/1.

2-نفسه، 151/1، الشاوية: القائمون على الشاء والبقر ولا يبعدون في القفر لفقدان المسارح الطيبة.

3 -للتوسع، انظر، نفسه، 151/1 وما بعدها وانظر كذلك:

حمّود كامل، تاريخ العلوم عند العرب، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، 1996، ص.ص 161-162.

وهو سعي من ابن خلدون للقضاء على عناصر التمييز والتفرقة بين الناس على أساس مراكزهم وألوا م وأجناسهم.

رابعها، لا ننسى أن ابن خلدون عاشأغلب التقلبات التي شهدها ا تمع العربي والإسلامي من مواقع مختلفة باعتباره مؤرخا وسوسيولوجيا وسياسيا وفقيها ومثقفا، فهذه التجربة الواسعة مكّنته من الإطلاع تقريبا على أحوال كل الفئات الاجتماعية، فقد خبر حياة القصور والحاشية وبلاط الحكم، وعرف أسلوب معيشتهم وشاركهم نمط حيا م، مثلما قضى جانبا من حياته بين القبائل واحتك بأهلها وزعمائها، لقد عاش أطوارا عجيبة ومتناقضة، فكان على دفة السلطة حينا، وكان متغربا أو معتكفا أحيانا أخرى، ويضاف إلى هذا أن الرجل ظهر في مرحلة حاسمة من تاريخ العرب والمسلمين، مرحلة تميزت بالتلاشي والانحطاط والتدهور والفرقة، فهذه الأندلس تسقط تحت ضربات حرب الاسترداد التي كان يشنها النصارى، وهذا تيمور لنك يكتسح المشرق العربي ويتوغل في الشام، وهذه دول في المغرب والمشرق تتداعى وتتهاوى، إنه احتضار الحضارة العربية الإسلامية في أيامه، ذلك الاحتضار الذي جعل من وطن أجداده بأشبيلية أرضا مسيحية، ولعلّ جمّاع هذا يؤلف فكرة تأليفية إزاء علم العمران البشري عند عبد الرحمان بن خلدون، وييسّر عليه الأمر بأن يبتّ في عدد من القضايا العمرانية والسوسيولوجية.

إنّ ابن خلدون باكتشافه لعلم العمران البشري قد حوّل ولأوّل مرّة في تاريخ البشرية وفي العلوم الإنسانية والأناسة والتاريخ والسياسة من العناية بتاريخ الأفراد، ملوكا ودولا وأمراء وسلاطين وأصحاب جاه وساسة وقادة وأنبياء وخلفاء، إلى تاريخ الجماعات شعوبا وقبائل لأ ّا هي التي تؤثّر في التاريخ وفي السياسة والعمران، فانطلق من القاعدة بدل القمّة، ولعلّ منهجيته ومقارباته ومواضيعه وأطروحاته تنمّ عن هذا التوجّه، وعنوان كتابه خير دليل على هذه الثورة الفكرية العلمية، إذ هو لم يكتب "**تاريخ الرسل والملوك**" على غرار الطبري أو "**الأمير**" كنيكولا ماكيافيلي ولا "**السيرة النبويّة**" مثل ابن شهاب الزهري أو ابن اسحاق ولا "**تاريخ الخلفاء**" مثل السيوطي أو "**كتاب التيجان في ملوك حمير**" على غرار وهب بن منبّه، وكلّها تركّز على تاريخ الأفراد وسير الأشخاص ومآثرهم، في حين عنون ابن خلدون أثره ب "**ديوان المبتدإ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**" وهو عنوان يُحيل على أنّ الرجل انطلق من عذابات الشعوب وقضاياهم ومشاغلهم ومشاكلهم النفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية، باعتبارها مؤشرات تعكس الواقع الإنساني، فقام بتوصيفها وتحليلها وعرضها على الساحة،أحدث ذا المنهج منعرجا جديدا أفضى إلى تأسيس علم العمران البشري أو ما أُطلق عليه فيما بعد بعلم الاجتماع.

ثالثا، ابن خلدون فقيها وسياسيا:

لئن فصّلنا القول في المقاربة التاريخية والسوسيولوجية عند ابن خلدون، فإن الفصل بين فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع لا يستقيم لأ هما متكاملان إلى حدّ التداخل والتزاوج بين التاريخ الموصول بالوقائع والأحداث الجارية، وبين علم العمران البشري والاجتماع الإنساني، فهل أنّ الأمر نفسه بين الدين والسياسة؟ وماهو موقف ابن خلدون من الدولة؟ ما الفرق عنده إن كان بين الدولة الدينية والمدنية؟ وماهي مستويات الائتلاف والاختلاف بينهما؟

أبرز ابن خلدون أن الوظيفة الأولية التي يمكن أن تنهض ا الدولة تتمثل في التزامها الديني والمدني، ويتبدى ذلك من خلال المقاربة السياسية الدينية التي تكفل النجاح لسياسة الدولة من حيث منع تعسّف السلطة، والحدّ من ظلمها، والاعتدال في فرض الضرائب على السكان، ومنع تركيز ملكية الأرض في أيدي كبار الأعيان، وإلغاء الرقّ، وتحقيق سياسة السلام وحسن الجوار مع الجيران، ولعلّ هذه المؤشرات والأطروحات السياسة والمالية والاجتماعية هي التي أملت على ابن خلدون مثلا إدراج مراسلات النبي لأ ا ثاوية لهذا المنهج الذي يمس السياسة المالية والاختيارات السياسية للدولة، ومركزية الدين في العلائق والمصالح بين القبائل والسلطة داخل الجزيرة وخارجها، ولتطبيق هذا المنهج المزجي بين الدين والسياسة، وتنفيذ هذه المطالب، بعث محمّد سليط بن عمرو بن عبد شمس إلى هوذة بن علي صاحب اليمامة، والعلاء بن الحضرمي إلى المنذر صاحب البحرين، وعمرو بن العاص إلى جيفر بن جلندي صاحب عمان، وحاطب بن أبي بلتعة إلى المقوقس صاحب الإسكندرية، وبعث دحية بن خليفة الكلبي إلى قيصر وهو هرقل ملك الروم، وشجاع بن وهب الأسدي إلى الحرث بن شمر الغساني صاحب دمشق، وعمرو بن أمية إلى النجاشي في شأن جعفر بن أبي طالب وأصحابه، وبعث عبد الله بن حذافة إلى كسرى عظيم فارس ونحو ذلك من البعوث[1].

إنّ إدراج هذه المراسلات والبعوث يحيل في مضامينه على التداخل بين الديني والمدني وبين السياسي والغيبي، وهو يحيلكذلك على الأطروحات والمواضيع والمضامين التي عالجتها وأثار ا سواء ما اتصل بالسياسة أو بالدين أو بالعلاقة بينهما.

وقد تحيل هذه المكاتيب كذلك على إيمان ابن خلدون بالتكامل بين المقدّس والمسيّس **"في أنّ العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة"**[2] لأ م أميل إلى

1-للتوسع، انظر، ديوان المبتدإ والخبر، 449/2 إلى 453.

2-ديوان المبتدإ والخبر، 189/1.

خلق التوحش والغلظة والأنفة وبُعد الهمّة والمنافسة على الرئاسة، ولعلّ الدين يهذ م ويجعلهم أميل إلى الانسجام والاتفاق والتوافق ويسهل بذلك انقيادهم واجتماعهم.

والذي نفهمه حسب ما يذهب إليه صاحب المقدمة أنّ العرب لا يستطيعون تكوين مجتمعات كبرى ودول شاسعة إلا بدعوة دينية، وقد تحقق ذلك بالإسلام، فكوّنوا الدولة الإسلامية في المدينة، ولعلّ ما ذكرناه سابقا من البعوث والمراسلات وسيرة النبي داخل الجزيرة وخارجها يعكس ما يروم أن يحققه النبي محمّد، ثم لما بدأت العصبية الدينية تتراجع عندهم بدأ تراجعهم هم أنفسهم إلى العصبية القبلية، إنّ هذا التأرجح بين الدين والقبيلة يفضي حسب ابن خلدون إلى عصبية ثالثة هي التي تأبى البدو، وتتأسس على البعد المدني والحضري وهي العصبية المدنية، إلاّ أنّ الرجل يولي العصبية القبلية اهتماما خاصا في مقدمته باعتبارها أسّا في نشأة الدولة، هذه العصبية هي التي مكّنت الدعوة المحمدية من الانتصار، بل يذهب أكثر من هذا في اعتبارها قطب الرحى في الحكم على ضوء تاريخ الخلافة الإسلامية الذي ارتبط ارتباطا عضويا بتاريخ العصبية العربية القرشية، لذلك انتهى ذلك النظام الإسلامي تاريخيا وسياسيا بمجرد انتهاء هذه العصبية.

إن نظرية العصبية عند ابن خلدون ترتبط عضويا ببعدين على الأقل، البعد السيكولوجي الاجتماعي، والبعد الديني الروحي، وإن كانت العصبية آلية من آليات المدافعة والحماية وتحفيز الهمم للدفاع عن الأصول والانتماء والهوية، إلا أ ا أسّ في إنشاء الملك والدولة، والرأي عنده مثلما استخلصه الجابري في العصبية[1]، هو أنّ قوة العصبية مستمدة أساسا من الالتحام الذي هو ثمرة النسب، فإذا أُضيف إلى هذا الالتحام الاجتماعي، التحام آخر روحي ديني كانت العصبية من القوة، بحيث لا يقف أمامها شيء، إلاّ أن هذا في اعتقادنا يجانب الخلفية الفقهية والدينية عند ابن خلدون باعتباره سُنّيا مالكيا، والمالكية تقول بالمسالمة والمهادنة في الحكم، وعدم الخروج عن الحاكم، وعدم مخالفته والتمرد عليه حتى وإن كان ظالما، لذلك من أدبيا م السياسية حاكم غشوم ظلوم أفضل من فتنة تدوم، إلا أننا قد نقبل ما ذهب إليه ابن خلدون باعتباره مؤرخا لا غير.

ويمكن أن نقول إنّ ابن خلدون يرى أنّ الدين لا يمكن أن ينفصل عن العرب وهم يبنون الملك ويشيدون العمران، بل نستشف مزجا بين الدين والدنيا وبين المقدّس والمسيّس وبين المفارق والسائد والمدني والروحي حتى في نظرته إلى الأطوار الثلاثة للدولة، في نشأ ا الأولى وهي مرحلة البداوة، في استقرارها واستمرارها واشتداد عودها في الحضر، وفي مرحلة الدولة وا تمع، وهي أطوار تحيل على إحالتين على الأقل، المرجعية المدنية المتمثلة في الرؤية

1-للتوسع، انظر، الجابري محمد عابد، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط3، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1982، ص290.

التاريخية، فالرجل قد خبر دولة المرابطين والموحدين والمرينيين في الغرب، وملوك الطوائف في الأندلس، والطولونيين والإخشيديين والأيوبيين في مصر، والحمدانيين في حلب، والبويهيين في العراق وفارس، هذه المعارف، وهذه التراكمات، وهذا الزخم التاريخي والسياسي ترك الرجل ينظر إلى الدولة نظرة تاريخية مدنية.

أما الإحالة الثانية، فإنّ هذا الفكر الخلدوني ينبع بلا شك من مرجعية فقهية دينية، باعتبار أن النص القرآني دلّ على أنّ الأيام متداولة بين الناس، وتداول الأيام بين الناس سنّة الوجود في كل شيء، في الاجتماع والسياسة والعمران والاقتصاد. فالحياة السياسية لا تستقر على حال، والأمور دول بين الناس أو لا تكون "**وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ**"[1] وهو ما حدا بابن خلدون أن لا يرى حرجا في موقفه من الخلافة باعتبارها "**حمل الكافّة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلُّها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخِرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به**"[2] إنّ هاتين الإحالتين: التاريخية والدينية في نظرة ابن خلدون لتأسيس الملك تفضيان إلى أنّ الدولة لا تستقيم دون هذه التركيبة المزجية بين الدين والسياسة.

ويذهب الرجل هذا المذهب حتى في السياسة المالية التي عالجها، إذ لم تخل من البعد الديني والمرجعية الإسلامية خاصة، فتحدّث عن المصارف المالية والأتاوة التي يلتزم فيها الفرد إزاء الآخرين وتجاه الهيأة الحاكمة، فقد عدّهن الوجوه المالية التي ثو ا المقدّمة،[3] وبصورة أخصّ سيرة الرسول من مواقف ومراسلات وغزوات وما شابه ذلك، تحدّث عن الجزية والخراج والأتاوة باعتبارها ضريبة، فإذا رفض فرد أو مجموعة من الناس اعتناق الدين الإسلامي بعد غزو بلادهم، يجب عليهم مقابل حمايتهم أن يدفعوا ضريبة إلى الجهة الحامية، أمّا الخراج كانت تطلق على الضرائب التي تُفرض على ملاّك الأراضي وذلك بنسبة معيّنة من محصول تلك الأراضي، ويطلق عليها ضريبة الأرض. في حين الجزية هي التي تفرض على كلّ فرد غير مسلم، أو هي ضريبة الرأس مثلما يسمّ ا.

والملاحظ أنّ هذه المصارف المالية ارتبطت بالبعد العقدي والمرجعيّة الدينية، إلاّ ّا انخرطت في بناء الدولة وسياسة الملك، لأنّ من دون تشريع هذه المصارف قد يسود الظلم، والظلم مؤذن بخراب العمران، سواء كان هذا الظلم نتائجه سياسية جبائية مرهقة، أو تسليط أنواع أخرى من الحيف والتعسّف على السكّان وتجاوز الدولة

1-آل عمران:140.

2-ديوان المبتدإ والخبر، 239/1.

3-للتوسع، انظر، نفسه، 344/1.

الشرعية فلا "**قوام للرجال إلاّ بالمال، ولا سبيل إلى المال إلاّ بالعمارة، ولا سبيل للعمارة إلاّ بالعدل**"[1] ويمكن أن نقول إنّ توظيف السيرة النبوية على هذا النحو والإفادة منها في مواضع عدّة منها الحديث عن الملك والسياسة والرئاسة والعصبية والعمران ونظام الجباية والخراج والجزية والأتاوة، هي رجع الصدى للخلفية المنهجية والمعرفية الخلدونية التي تنهض على النظرة الشمولية إلى التاريخ في حاضره وماضيه ومستقبله.

أوّلا، لئن ذكرنا الجزء الأوّل من الحقيقة، وهو أنّ الدين مركزيّ في بناء الملك وعمران الأمم وحياة الشعوب اجتماعيا، إلاّ أنّه وجب علينا أن لا نغفل الجزء الثاني من الحقيقة عند ابن خلدون الدالّ تاريخيا على أنّ الخلافة الدينية لم تدم في الحقيقة أكثر من أربعين سنة، وما بعد ذلك انحدر الحكم وتقهقرت السلطة فتورطت في الارتباك والتردّد والقمع والغطرسة وأصبح الحكم ملكيا، ولم يكن الدين مانعا وحائلا من التورط في هذه الهنّات، مما يفسّر أنّ الدولة مدنيّة بشرية أو لا تكون .

ثانيا، استخلص ابن خلدون من حنكته الطويلة وتجاربه السياسية والاجتماعية والدينية "**أنّ السلطان في نفسه ضعيف يُحمَّل أمرا ثقيلا، فلا بدّ له من الاستعانة بأبناء جنسه، وإذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه، وسائر مهنه، فما ظنّك بسياسة نوعه، ومن استرعاه الله من خلقه وعباده، فهو محتاج إلى حماية الكافّة من عدوّهم بالمدافعة عنهم**"[2] ونفهم من هذا الشاهد أنّ الحاكم لا يمكن أن يحكم بمفرده فهو في حاجة إلى من يتحمّل معه هذا الوزر، ويقاسمه المسؤولية في المشورة والوظيفة والحق والواجب، وهذا ينسجم مع الدولة المدنية، لذلك تحدّث عن الوزارة وهي "**أمّ الخطط السلطانية والرتب الملوكية لأنّ اسمها يدلّ على مطلق الإعانة**"[3] أمّا الحجابة فلمن "**يحجب السلطانَ عن الخاصّة والعامّة ويكون واسطة بينه وبين الوزراء**"[4]في حين الجباية هي من "**الوظائف الضرورية للملك وهي القيام على أعمال الجبايات وحفظ حقوق الدولة في الدخل والخرج**"[5] إنّ تواتر هذه المصطلحات وشرح هذه الوظائف في فصول عدّة من المقدّمة، يحيلان على إيمان ابن خلدون بأنّ المسؤولية السياسية هي قاسم مشترك بين جمع من الأفراد تتوفّر فيهم مجموعة من الشروط التاريخية والسياسية والحضارية والمدنية.

1-ديوان المبتدإ والخبر، 51/1.

2-نفسه، 292/1-293.

3-ديوان المبتدإ والخبر، 294/1.

4-نفسه، 299/1.

5-نفسه، 302/1.

ثالثا، أكّد صاحب "**ديوان المبتدإ والخبر**" أنّ محمّدا لم يترك نصّا صريحا أو تلميحا على أنّ الحكم بعده يكون لجهة معيّنة، ولعلّ هذا الأمر هو الذي جعل ابن خلدون لم يذكر حديث الغدير كاملا[1] والمتمثّل حسب ما أجمع عليه المؤرخون وأرباب التفسير أنّ الرسول لما رجع من حجّة الوداع على المدينة نزل عليه الوحي "**يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ**"[2] .

إنّ الآية حسب مقاربتهم التفسيرية أمرت النبيّ أن ينصّب عليّا أميرا وخليفة للمسلمين من بعده، فأمر الرسول من كان معه من المسلمين أن يحطّوا رحلهم بغدير خم قرب الجحفة على طريق المدينة، وكان ذلك في اليوم الثامن عشر من ذي الحجة سنة عشر من الهجرة وقد وقف النبي في هذا اليوم بعد صلاة الظهر خطيبا للمسلمين ومن جملة ما خطبه "**ألستم تعلمون أني أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: بلى. فأخذ بيد علي فقال: من كنت مولاه فعليّ مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه. فلقيه عمر بعد ذلك فقال له: هنيئا يا ابن أبي طالب، أصبحت وأمسيت مولى كلّ مؤمن ومؤمنة**"[3].

أعتقد أنّ صاحب "**ديوان المبتدأ والخبر**" يؤمن أنّ الدولة مدنية أو لا تكون، ولا دخل للدينفي نشأ ا فمرجعيته السنية الأشعرية دعته بأن لا يدرج هذا الحديث كاملا نظرا إلى خلفيته الشيعية التي ترى أنّ الخلافة أصل من أصول الدين وما يترتّب عن ذلك من تداعيات ومواقف وهذا يجانب قناعات ابن خلدون، وإن أدرج جزءا منه فلم يخل من النقد والتعليق والمراجعة من قبل صاحب المقدّمة، أو لعلّه أقصى هذا النصّ كاملا لضعفه واعتباره موضوعا ومنحولا، أو قد يكون ذلك نتيجة سهو ونسيان أو إسقاط لهذا الأمر من المقدّمة من قبل النسّاخ، كلّها أسباب قد تكون وراء تجاهل هذه الحادثة وإغفال إدراج النصّ كاملا.

رابعا، يبدو موقف ابن خلدون مضطربا لا يستقرّ على وتيرة واحدة، فمرّة يقرّ ـذه العلاقة المتينة بين الدين والدولة، ومرارا يتمرّد على هذه العلاقة وينفر منها، فمثلا يدرج فصلين مختلفين في مقدّمته، فصلا يصف فيه "**أنّ العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك**"[4] وأنّ طباعهم تأبى السياسة والحكم، بل هم أبعد الأمم عن ذلك لكن

1-للتوسع، انظر، نفسه، 246/1 وما بعدها.

2-المائدة:67.

3-ابن حنبل أحمد، مسند الإمام، ط1، دار صادر، بيروت، لبنان، 281/4.

4-ديوان المبتدإ والخبر، 189/1.

قبل هذا الفصل مباشرة عقد فصلا آخر جعل عنوانه: **"في أنّ العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوّة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة"**[1]. ماذا يمكن أن نفهم من هذا الطرح الخلدوني؟

إنّ العرب قسمان: قسم رحل أجلاف، لا يعرفون الاستقرار والعمران، يميلون إلى الجباية والفساد، فهم أبعد الناس عن سياسة الملك وإدارة الحكم، يعيشون طور التوحّش والهمجية والإيغال في البداوة قبل التديّن بالإسلام، أو عند الانسلاخ عن جوهره، والانحراف عن أصوله.

وقسم ثان من العرب يطبّقون القانون، ويميلون إلى الحكم والعمارة والسيادة، مما يحيل على تحضّرهم وتمدّ ـم والتزامهم بالكثير من القيم من بينها تقديرهم لدور الدين في الحياة السياسية وبناء الدولة، إلاّ أنّه في الحالتين لم يبت صاحب المقدّمة في الأمر للتعبير صراحة عن قيام الدولة الدينية أو الدولة المدنية، بل لعلّه التقاطع الذي يحدث بينهما هو الحاصل من مواقفه.

على سبيل الخاتمة:

أعتقد أن الذي يمكن أن نستخلصه من المضامين الخلدونية التي تعرضنا إليها بالدرس سابقا، أنّ المقدّمة تُعدّ مصدرا مهمّا ومعينا ثريّا لفلسفة التاريخ لا يزال ملهما للباحثين والدارسين، وأن صاحبها حصل له قصب السبق في علم العمران البشري، أو ما يسمى بعلم الاجتماع أو السوسيولوجيا، فكان بذلك مثالا يحتذى به في هذا الميدان المعرفي.

1-نفسه، 189/1.

ثم بيّنا كيف تعامل ابن خلدون مع ثنائية السياسة والدين، إذ أقام تشبيها عضويا ماثل فيه بين تطور الدولة وأفراد النوع البشري،[1] لذلك فإننا نستخلص أن أنواع الدول وأشكالها عنده ثلاثة:

المرحلة الأولى وهي طور البداوة تقتصر على الشكل الأول من أشكال الدول، وهو ما يُعبّر عنه بدولة الدعوة الدينية، إذ تنهض جماعة باسم الدين وباسم الأمة، وتقاتل السلطان القائم باسم انحرافه عن الدين أو عن عُرف الأمة، وتعّي أ ا تقاتل ضدّ الظلم والطاغوت بغية بناء دولة جديدة هي أقرب ما تكون لمضامين دين الجماعة في رأيها.

أما المرحلة الثانية وهي طور الملك والحضارة، موصولة بالشكل الثاني من أشكال الدول، وهو ما يُعبّر عنه بدولة القوة، والتي غالبا ما تكون نتيجة الاعتداءات الخارجية خصوصا إذا عجزت السلطة القائمة في ا تمع على ردّ العدوان، فهذه الدولة تكتسب شرعيتها من خلال قدر ا في الأوقات العصيبة على التصدي للعدوان الخارجي وإعادة الأمور في الداخل إلى نصا ا.

في حين أنّ المرحلة الثالثة، وهي طور الاضمحلال، مرتبطة بالشكل الثالث من أشكال الدّول وهو ما يُعبّر عنه بدولة المال والثروة، التي تنشأ في ظلّ حقب التراخي والانفلات والتردد، إذ تصل إلى السلطة في ا تمع عُصبة من الأثرياء عن طريق رشوة المتنفّذين واستخدام المرتزقة، وما أشبه أمسنا بيومنا في الكثير من الأقطار العربية والإسلامية.

والملاحظ أنّ دولة الدعوة الدينية ذات شرعية داخلية، مستمدة من الدين مباشرة، بينما دولة القوة ذات شرعية خارجية نسبيا، لذلك يرى ابن خلدون أنّ الدولة الأولى أثبت وأطول عمرا، وتسقط عندما تعجز أو تحيد عن تحقيق الأهداف التي قامت من أجلها على نحو تطبيق الشريعة، ونشر الدعوة، ومنع الفتنة، وحماية الدار. بينما تكون دولة القوة أقل ثباتا وتسقط عندما تعجز عن ربط نفسها أو سلطتها بدين ا تمع أو عُرفه العام. في حين دولة المال والثروة، هي ذات شرعية مالية وقاعدة اجتماعية معينة تنشأ إذا توفرت الظروف لنشأ ا من ثروة ومرتزقة وفساد مالي وسياسي ورشوة وتنهار با يار تلك الأسباب.

وإن قال مؤلف **"ديوان المبتدإ والخبر"** ذه الأشكال الثلاثة للدولة، فإننا نعتقد أنّ الرجل يرى أيّ كان نوع الدولة فإ ّا تقوم على عصبية قبلية أو عشائرية، ولعلنا نجد صدى لهذا التوجه إلى يومنا هذا في الكثير من الإمارات والممالك والدول العربية و الإسلامية التي تُحيل في سمها على نشأ ا وبا ا على غرار آل سعود، وأتاتورك والأدارسة ونحو ذلك، ثم تنمو فتكون مُلكا، ثم تشيخ وتسقط.

1-للتوسع، انظر، ديوان المبتدإ والخبر، 213/1.

لكن لا يمكن أن نقبل هذا الرأي مُسلّما، لأنّ ابن خلدون ينقض الفكرة القائلة بأن الدين هو أصل الدولة للمجتمعات كلّها، وإنما الأصل الحقيقي لها عنده هو طبيعة الحياة العمرانية والاجتماعية نفسها، سواء كانت هذه ا تمعات لها دين أم ليس لها دين إذ أنّ "**الاجتماع إذا حصل للبشر كما قرّرناه وتمّ عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم**"[1].

لقد أثار ابن خلدون طيلة حياته وفي الأزمنة التي أعقبتها إلى لحظتنا التاريخية الراهنة، الكثير من الجدل واللغط، فاختلفت المواقف إلى حد التناقض أحيانا، ولعلّ ذلك دليل على عبقرية الرجل لما تميز به من أسلوب وسطي معتدل، يُوفّق بين عمق الأصالة ومقتضيات الزمان وتغيّراته، فكر أصيل ارتبط بمشاغل عصره وانبثق من خصوصيات مجتمعه ورصيده الحضاري والتاريخي.

لذا وجب علينا أن ننظر في "**ديوان المبتدإ والخبر**" باعتباره نصّا مفتوحا قابلا للشرح والتحليل والتفكيك والتعليق والنقد حتى يخلص من الوثوقية والتمجيدية، ولا يكون ذلك في اعتقادنا إلا بالنظر بإمعان وتفحّص في النصّ الخلدوني، علنا نستخلص منه العلل والأسباب التي أضعفتنا فأقعدتنا وأوقفتنا زمنا طويلا عن النهوض، فوقعنا في محنة التمزيق والفتن والنفاق بمختلف أشكاله.

وجب أن نقرأ تاريخنا قراءة نقدية حتى نتعلم من كافة جوانبه قراءة و تفسيرا وكتابة وعظة واعتبارا، قراءة تجانب المنافحة وجلد الذات، وجب أن نعيد قراءة تاريخنا في ضوء التطورات العامة، والتحديات المستجدة، والتطلعات الراهنة، والسياسات العالمية التي لا يروق لها أن يلتئم شمل العرب والمسلمين، لذا نحن في حاجة إلى التاريخ، وعلم الاجتماع، وكل العلوم الأخرى لمعرفة لحظتنا التاريخية.

وتقديرا لهذه العلامة الفارقة في تاريخنا، واحتراما لهذه القامة العلمية التي هي عبارة عن جمع في صيغة مفرد، نال ابن خلدون لقب علاّمة الشرق والغرب، ونظرا إلى هذه الحظوة فإننا نقترح:

-إدراج مؤلفاته في مناهج التدريس والدراسة في مختلف الجامعات العربية والإسلامية، إذ من المفارقات أنه يُدْرس ويُدرّس في الجامعات الغربية والأجنبية ولا يُدْرج في مؤسساتنا التعليمية.

-إحداث مدرج أو قاعة ندوات ومحاضرات يطلق عليها اسم ابن خلدون في كل الجامعات العربية والإسلامية، ولما لا الغربية والأوروبية اقتداء بما نسلكه في جامعاتنا وكلياتنا ومعاهدنا العليا، حيث نحتفي بشخصيات أجنبية على غرار قاعة فيكتور هوجو (Victor Hugo) ومدرج ميشيل فوكو (Michel

1-ديوان المبتدإ والخبر، 1/55-56.

(Foucault) ومكتبة بول ريكور (Paul Ricoeur) ورواق جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) وقسم جون لوك (John Locke).

–وضع إستراتيجية عملية لتأليف المعجم الخلدوني، وهو معجم مفهرس لألفاظ ومفاهيم ومصطلحات ثو ا المقدمة يسهم فيه لفيف من الباحثين والمختصين، ويهدف أساسا إلى تحديد المصطلح الخلدوني وشرحه ومقارنته بالمفاهيم الأخرى في الاجتماع والتاريخ والدولة والدين والمقاربات اللغوية ونحو ذلك.

–تنظيم مسابقة دولية يتوّج فيها أفضل الأعمال التي كُتبت حول شخصية ابن خلدون وآثاره.

ختاما أعتقد أنّ ما انتبه إليه ابن خلدون لم نقتد به تاريخيا وسياسيا وسوسيولوجيا ودينيا، فالرجل انطلق من القاعدة بدل القمّة، ومن ا تمع بدل السلطة، ومن سبر أغوار الواقع عوض التنظير والخطابة، هذا لم نعتبر به بعد، خصوصا ونحن نمرّ بلحظة تاريخية فارقة وحاسمة جدا، وفي تقديري أن تاريخنا العربي والإسلامي كان ومازال يعتني عناية فائقة بتاريخ الدول وتاريخ الحكّام وأفعالهم ومآثرهم، ويقتصر على أحوال السّلطة والعرش والحاشية مغفلا حياة الشعوب وعذابات الناس وأحوالهم وثقافتهم ومشاغلهم، في حين قد حان الوقت لنتجاوز ذلك، ولنُعبّد طريقنا بأنفسنا من أجل التعلّم لا التألّم.

المصادر والمراجع

I–المصادر

❖ ابن خلدون عبد الرحمان، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ضبط ومراجعة خليل شحادة وسهيل زكار، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2001.

II–المراجع

1– ابن اسحاق محمد، المبتدأ والمبعث والمغازي، تحقيق محمد حميد الله، ط1، قونيا، تركيا، 1981.

2- البغدادي الخطيب، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق محمود الطحان، ط1، مكتبة المعارف، الرياض، [د.ت].

3-الجابري محمد عابد، العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط3، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1982.

4- حسين نصار، نشأة التدوين التاريخي عند العرب، ط1، القاهرة، 1966.

5-حمّود كامل، تاريخ العلوم عند العرب، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، 1996.

6-الحموي ياقوت، معجم الأدباء، ط1، دار المستشرقين، بيروت، لبنان، [د.ت].

7-ابن حنبل أحمد، مسند الإمام، ط1، دار صادر، بيروت، لبنان، [د.ت].

8-الدوري عبد العزيز، دراسة في سيرة النبي محمّد صلى الله عليه وسلم ومؤلفها ابن اسحاق، ط1، بغداد، 1965.

9-سيد الناس محمد بن محمد، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، ط3، بيروت، لبنان 1982.

10-العريبي علي، أضواء على كتب السيرة النبوية، قراءة نقدية، ط1، الدار التونسية للنشر والتوزيع، تونس، 1991.

11-النويري شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، اية الأرب في فنون الأدب، ط1، مطبعة دار الكتب، مصر، 1955.

12-الواقدي محمد بن عمر، المغازي، تحقيق مارسدن جونس، ط1، أكسفورد، 1966.

III- المراجع الأجنبية

Toynbee Arnold, A study of history, Oxford University, Press, 1951.

الساسي بن محمّد الضيفاوي

الجامعة التونسية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان

dh.sassi@yahoo.fr